

中国述作經典における三昧の語義

齊 藤 隆 信

はじめに

日本の仏教は約一千五百年前、大陸の仏教を受容してから現在にいたるまで、伝統の継承と、次代へつなぐ発展を繰り返してきた。これを通った表現であれば、一つには時代と地域と所縁を超えた復古、二つには誤解とこれに基づく克服と発展の道でもあったと言える。これは、良きにつけ悪しきにつけ、日本仏教学と民族学における展開であることに、事実間違いないであろう。もちろんこれは、日本だけの現象ではなく、インド仏教を受容した中国人とその社会にも同様なことが言えるはずである。仏教を受容するにつけ、中国では老莊の玄学をもって、日本でもまた古来の神祇をもって、これに対応した時から、既

に独自の展開は始まっていたのである。本稿はその展開ということ、中国述作經典に現われる「三昧」の語義に焦点をあてて、中国的な展開について考察するものである。⁽¹⁾

インド仏教の *Samādhi* は、中国で三昧・三摩地・三摩提などと音写され、定・等持・正定などと意識される。集中して動揺しない心の状態(精神集中・統一)を意味する。ところが現代の日本人が使用する三昧とは、そうした語義は希薄であり、むしろ、読書三昧、贅沢三昧と言うように、うち込む・のめり込む・徹する・熱中する・夢中になる、という俗的な語義で使われるのが一般である。これらは本来の *Samādhi* の語義から派生転化してきたものである。一方、中国でも奥義・秘訣・要領・極致・こつ・巧い方法・「上記のことを」究めてその妙所を得る、というほどの意味であり(以上は日中の主要な辞書

による）、やはり本来の三昧から派生転化している。これは仏教語彙の誤解とも言えるし、逆に漢語語彙としての再生とも言える。さて、このような派生転化した三昧の使用例を、翻訳仏典、さらに溯ってインドの文献に見いだすことができるかという、筆者の知る限りにおいて皆無である。もしそれを翻訳經典のうちに確認できるとしたら、それは翻訳者による中国的解釈・非仏教学的解釈であるか、或は翻訳を装った中国述作の經典にちがいない。

本稿では考察の手順として、第一に、中国における非仏教文献の中に見られる三昧の使用例についていくつかを紹介する。いずれも仏教語の三昧を受け継いでいるが、そこでは既に本来の語義を喪失していると考えられる。第二に、中国述作經典において一体どれほどの經典が「三昧經典」と称されるか、その数量と現存する經典を列挙する。第三に、成立が古いとされる述作經典の順に、經の内容とそこに説かれる三昧の關係を中心に検討していく。そして最後に、語義の派生転化がなぜ発生したのか、その背景についても考察する。なお本稿では、經題に三昧の語を付す述作經典を「述作三昧經典」と呼称する。

一、派生転化していく三昧

①漢籍における三昧

非仏教文献の漢籍（漢詩を中心に）における三昧の使用例を検討してみる。

◎柳宗元（七七三～八一九）の『法華寺西亭夜飲』に、

祇樹夕陽亭 共傾三昧酒 霧暗水連階 月明花覆牖 莫厭樽前醉 相看未白首。（夕陽に照らされた祇樹の西亭で、いっしょに酒をとことん酌み交わす。あたりには霧がたちこめて暗々となり、水のごとく西亭の階段にせまる。月は明るく輝いて花のごとく西亭の窓を覆うかのようだ。酒樽を前にしているのだから酔っぱらってもかまわない。互いに顔を見あわせば、白髪頭の年寄りにはまだ早からう。）

◎李肇（九世紀前半）の『唐国史補』巻中に、

長沙僧懷素好草書、自言得草聖三昧。（長沙の僧、懷素は草書を愛好しており、自ら草書の奥義を極めた⁽⁴⁾と仰せである。）

◎蘇軾（一〇三六～一一〇一）の『送南屏謙師』は、茶事に長けている南屏山の謙師が、蘇軾の滞在する落星寺にはるばる訪れて茶をたてた時、蘇軾が贈った詩である。

道人曉出南屏山 来試点茶三昧手 忽驚午盞兔毛斑 打作

春甕鵝兒酒。(茶の道に精妙な謙師は朝早くに南屏山をたち、私の居る落星寺にやって来て、茶をたてる奥妙な腕前を披露された。驚いたことに盃の中に小さい斑模様があらわれ、また一打して甕に鵝兒の酒を盛るのかと疑う。)

◎蘇軾『又贈老謙』に、

瀉湯旧得茶三昧 覓句近窺詩一斑 清夜漫漫困披覽 齋腸那得許慳頑。(久しくより老謙師はお湯を注いで茶をたてる妙技を得ておられるが、近頃は句を求め詩をたしなまれている。静寂な夜長、披露するに困るほど多くの詩があるので、精進ばかりしている気持ちながら、どうしてこのような頑固な年寄りにできたのだろうか。)

◎蘇軾『題文与可墨竹』に、

斯人定何人 游戲得自在 詩鳴草聖余 兼入竹三昧。(この文与可という人はいかなる者であろう。何をするにも自由自在にこなしてしまう。漢詩や草書の腕前も聖域に入っている。その上、竹を描くのが達者である。)

◎蘇軾『次韻劉景文登介亭』に、

清游得三昧 至樂謝五欲 莫作狂道士 氣壓劉師服。(今日からは、山水幽谷の中で遊覧遊学し、その遊学の中で奥義を極めれば、この上ない樂はその中におこり、世間の人が求める五欲などと縁をきろう。どうか狂った道士のように

に、気によって劉師服を圧したようにしないでくれ。)

◎蘇軾『六觀堂老人草書』に、

物生有象象乃滋 夢幻無根成斯須……此滅滅乃真吾 云如死灰実不枯 逢場作戲三昧俱。(万物が発生すると姿形をとり、その姿形はしだいに増殖する。しかしこの世は夢幻のようなもので何の根拠もないから、姿形をとどめているのは、ほんの僅かな間にすぎない。……(中略)……すべてが滅し、滅し尽くした時に真実の靈魂が残る。それを死灰にすぎないと言うが、実は枯れ尽きているわけではない。その靈魂がしかるべき場所を見つけると、百戲においてその奥義を得ることになる。)

◎『宋史』卷第三四四の李之儀(十一世紀後半以後)伝に、

之儀能為文、尤工尺牘。軾謂入刀筆三昧。(李之儀は、文章を作ること、とりわけ尺牘に秀でていた。蘇軾は、李之儀が文章を書く妙技を極めていた⁽⁵⁾と思った。)

◎陸游(一一二五―一二〇九)の『夜讀詩夢詩』に、

我昔學詩未有得……詩家三昧忽見前 屈實在眼元歷歷。(私は久しく詩を学んでおりますが、いっこうにそれが身につきません。……(中略)……ところが詩の奥妙を体得された方々が私の目の前に現われたのです。すなわち屈原や賈誼をはっきりと見ることができたのです。)

◎陸游の『示子適詩』に

元白纔倚門 温李真自鄧 正令筆扛鼎 亦未造三昧。(元稹と白居易の詩は、李白と杜甫の詩に近づいた感はあるものの、温庭筠と李商隱の詩などは取るに足らない。李白と杜甫より後の詩家たちは、たとえ鼎を持ち上げるほどの強い筆力があるといっても、いまだ詩の妙技を極めていないのだ。)

◎宋の李廌(『宋史』卷第四四四)の『師友談記』に、

東坡先生嘗謂某曰、范淳夫……然乃得講書三昧也。(蘇東坡先生は、むかし私にお話しくださった。范淳夫は、……(中略)……そのようなわけで書物を講義する奥義を極めたのですと。)

以上、詩を中心とする漢籍における三昧の使用例を並べてみた。⁽⁶⁾

宋の胡繼宗の『書言故事』卷第六讚嘆類得三昧の項に、

得妙処曰得三昧。坡詩多用三昧字。大凡物皆有三昧、謂其妙処也。(優れたところ(境地・部位)を得ることを三昧という。蘇東坡の漢詩には三昧という字がたくさん使われている。およそ物にはみな三昧があり、それを優れたところ(境地・部位)というのだ。)

とあり、また『故事成語考』釈道鬼神にも、

儒家曰精一、釈家曰三昧、道家曰貞一。総言奥義之無窮。

(儒教では精一といい、仏教では三昧といい、道教では貞一という。総じて、極まらない奥義のことをいうのである。)

と記している。いずれもその三昧の語義は、先に示したような俗的なものであって、仏教的なそれでないことは明らかである。上掲の諸例からして、総じて言えば、三昧とはある特定の分野において造詣が深いことを意味し、こまかく分析すると「徹する」、「奥義」、「妙技」、「優れたところ」ほどの含意を類推することができるかと思われる。ここに列挙したものは、どれも時代がさがる資料であることから、漢籍において更に六朝まで溯って用例を検出することができかねるかが問題となる。即ち語義が派生転化した三昧の使用例は、どこを起点としてその発生時期を求められるかが問題となるのである。

②道教における三昧

『正統道蔵』(新文豊出版社刊)に収められる道教文献のうち、題に「三昧」がついているものは、下記の四つの文献のみである。

- 一、『太上洞淵三昧帝心光明正印太極紫微伏魔制鬼拯救惡道集福吉祥神呪』一卷(『正統道蔵』第十冊、洞玄部、本文類)
- 二、『太上洞淵三昧神呪齋懺謝儀』一卷(『正統道蔵』第十六

冊、洞玄部、威儀類)

三、『太上洞淵三昧神呪齋清旦行道儀』一卷(同右)

四、『太上洞淵三昧神呪齋十方懺儀』一卷(同右)

しかし以上の文献における三昧の使用例を精査してみたところ、三昧そのものの具体的な語義が定義されているというわけではなかった。

◎曾慥(北宋末〜南宋初)編『道枢』巻七の水火篇(『正統道藏』三五卷二四一頁)に、

至游子曰、人身有三昧之火焉。一曰君火、是為上昧、其心是也。二曰臣火、是為中昧、其腎是也。三曰民火、是為下昧、其膀胱是也。(至游子が言った。人間の身体には三昧の火がございます。一は君火で上昧、心臓のこと。二は臣火で中昧、腎臓のこと。三は民火で下昧、膀胱のことであります)。同巻十三の指玄篇(『正統道藏』三五卷二八四頁)にも、「吾有真火三焉。心者君火也。其名曰上昧。腎者臣火也。其名曰中昧。膀胱者民火也。其名曰下昧。聚焉而為火、散焉而為氣、升降循環而有周天之道。其數二百有六十銖、而有周天之度焉。」とある。

◎『道教大辭典』十二頁(浙江古籍出版社)には、
昏昏默默神之昧、杳杳冥冥氣之昧、恍恍惚惚精之昧。謂之三昧、能生真火。(昏昏默默とした神の昧、杳杳冥冥とし

た氣の昧、恍恍惚惚とした精の昧。これを三(「つの」昧といい、「これらが集まると」真実の氣を生ずる。)と記している(出典不明)。

このように、既に音写語としての「三昧」で理解することなく、漢語として「三つの昧」と新たな解釈をなし、「氣」、即ち人間の身体に備わる模糊混沌とした三種の内丹の術語として用いるにいたった。ただし、「遊戲三昧定慧王菩薩」(『太上無極總真文昌大洞仙經』巻第二、道藏一七七二下)や「用三昧定息、鬼神自伏也。或用三昧定火、曰焰慧地。」(『真竜虎九仙經』、道藏六一八三九下)、その他『太上洞淵神呪經』にも多数の用例を見ることができ(8)、正統な語義で三昧を理解していた形跡はあるが、ほんの一部のものに限って「三昧」三つの昧(氣)として用いていたようである。

以上、概観したように漢籍にせよ道教文献にせよ、非仏教文献に現れる三昧は、既に仏教を受容しそこに定着し、理解され変容された、いわば中国的な展開をはっきりと認めることができる。本来 Samādhi がもつ語義は、中国においては似て非なる語義として用いられ、仏教語彙としての三昧から漢語語彙としての三昧への再生というかたちで活かされていくことになるのである。

二、現存する述作三昧經典

漢語仏典のうち、非翻訳經典を、「疑經」や「偽經」といい、「藏外經典」ともいう。また「庶民經典」といい、「撰述經典」とも「擬經」⁽¹⁾ともいう。これらは各々別ものではなく、研究者の研究領域と、その研究視座に基づいて、使い分けることによって生みだされてきた学術用語である。つまりそこには研究者の非翻訳經典に対する価値観が端的に表明されるわけである。たとえば六朝以来の歴代の経録編纂者からすれば、自らの立場からインド伝来の正統な翻訳經典と非正統な偽造經典を峻別し、正法を護持し未来に伝えるべく、「疑經」や「偽經」と呼称して排斥をはかり、同じく経録に付される入藏録に著録されない經典を後世の者は「藏外經典」という。しかし、そうは言っても当時の漢民族の生の声が経中に反映され、逆にそうした民衆に伝えようとする仏教教団の何らかの思惑を読み取ることができれば、「庶民經典」或は「民衆經典」とされる。また經典そのものを、ブッダ入滅後の久しい成立撰述と見なす立場からは、すべての經典を「インド撰述經典・中央アジア撰述經典中国撰述經典・日本撰述經典」などと言いつけるのであるし、翻訳經典の構成を擬えていると考えれば「擬經」⁽²⁾ともいえる。筆者も以前、非翻訳經典の特質の一面を捉らえて、「編纂撰述

經典」という長々しい呼称を与え、その語義を『淨度三昧經』と竺法護訳の諸經典で論証し、疑偽經を製作した者がなした編纂（翻訳經典の受容による普遍性）と撰述（付加改訂による独自性）について報告したことがある⁽³⁾。更にここでもう一つ提起すれば、『論語』述而の「述而不作」、即ち先賢の教えを述べ伝えて（編纂）、自分の説を勝手に作る（撰述）ことはしない、とあることから、「述作經典」とも言って差し支えないはずである。このように非翻訳經典——これも決して中性的な呼称ではなく、価値判断が含まれている——は現在さまざまな呼称で呼ばれているが、これは先に述べたように、研究者の研究領域とその立場や意識の相違に由来する価値判断がともなうのであり、どれも非翻訳經典の性質の、ある一つの側面だけを捉らえた上での呼称にすぎない。そして、そのような一視座からのみなされる研究は、きわめて平面的にならざるをえないのである。よってこの分野の研究は、歴史学（疑經・偽經）と社会民俗学（民衆經典・庶民經典）と仏教学（擬經・編纂撰述經典・述作經典）に立脚し、多角的になされることで、はじめて立体的かつ総合的な研究になるものと信じるのである。そしてその全貌の解明は今なお途次にある。

近年、疑偽經を撰述經典と呼称する風潮にあるが、筆者の立場からすると、この呼称は編纂（翻訳經典の受容）という側面

を欠いているように感じられる。よって本稿では「編纂撰述經典」としたところであるが、前述した「述作經典」という簡潔な呼称を基本的に用いることにする。ただし状況に応じて上記のさまざまな呼称をも、それぞれ使い分けて論述することが研究者としての妥当な判断と考えられる。

さて、話しを本題にもどす。僧祐の『出三藏記集』五（新集安公疑經錄第二）によると、道安の『綜理衆經目錄』に著録されていた疑經は二六部三十巻であり、このうち經題に三昧が付されているものは、

『宝如来（三昧）經』二卷⁽¹³⁾

『定行三昧經』一卷⁽¹⁴⁾

『毘羅三昧經』二卷

『惟務三昧經』一卷⁽¹⁵⁾

『普慧三昧經』一卷

『阿秋那（三昧）經』一卷⁽¹⁶⁾

の計六部八巻を数えることができる。このように、はやくから述作經典の中にも、三昧を経題に付す經典が多く含まれていたわけである。次に僧祐の「新集疑經偽撰雜錄第三」では、新たに二十部二六巻の述作經典を加えており、このうち經題に三昧があるのは、

『菩提福藏法化三昧經』一卷

のみである。この經は「右一部、齊武帝時、比丘道備所撰。備易名道欽」と、述作者の名が明記してある。また『開元錄』十八の「別錄中疑惑再詳錄第六」十四部十九巻には、

『觀世音三昧經』一卷

『淨度三昧經』三卷

を加え、更に「別錄中疑妄亂真錄第七」三九二部一〇五五巻の中には、上記の經典を除いては、

『空淨三昧經』一卷

『戒具三昧道門經』一卷

『遺教法律三昧經』二卷

『三昧經童子菩薩四重問品』一卷

『蜜多三昧經』一卷

『抄淨度三昧經』四卷

『抄法律三昧經』一卷

『抄照明三昧不思議事經』一卷

『淨度三昧抄』一卷

を挙げている。以上のことから、『開元錄』（七三〇年）のころまでに、述作經典で經題に三昧が付いている經典は、十四部十九巻、抄經の四部七巻を加えると、十八部二六巻を数えることができる。さて、ここに挙げた『開元錄』ごろまでの、述作三昧經典十八部二六巻の中で、今日現存しているものということ

になると、まことに少なく、僅かに、『宝如来三昧經』二卷（大正藏十五）、『毘羅三昧經』二卷（七寺研究叢書）、『淨度三昧經』三卷（七寺研究叢書）、『觀世音三昧經』一卷（七寺研究叢書）、であり、類書に引かれるもので、ほぼ確実なのは『惟務三昧經』⁽¹⁸⁾一卷、『空淨三昧經』一卷⁽¹⁹⁾、『遺教法律三昧經』二卷⁽²⁰⁾のみである。

以上は經典目錄における述作三昧經典の数であるが、水野弘元博士によって偽撰説が提唱された⁽²¹⁾『金剛三昧經』一卷（大正藏九卷）を加えることで、總計十九部二七卷になる。

三、中国述作經典の三昧

ここでは述作三昧經典について、その三昧の語義を検討する。経題は該經の内容を端的に表明しているから、経題に三昧を付している述作經典こそ、まず一次資料として扱うべきである。さてここで問題となるのは、経題に三昧が付されていない述作經典の検討である。ところがそうした經典には經中に三昧の使用例が極めて少なく、あったとしても、(A)仏や菩薩が出入する三昧、(B)翻訳經典から転載した三昧、のどちらか、またはその双方であり、ともに仏教語としての正当な三昧の使われ方がされているのである。(A)は単に「仏入三昧」、「仏起三昧」と諸經に散見されるもので、(B)は述作經典の編纂者らが使う編纂

上の常套手段であって、そこにはその述作經典独自の三昧思想を認めることができない⁽²²⁾。このように経題に三昧が付されていない述作經典は、經中に三昧という語が現れているように、それはその經典の教旨を左右するほどの重要なタームにはなっていないので、一次資料とみなさないことにし、本稿では除外して考える。

①『宝如来三昧經』の三昧

『出三藏記集』卷第五「新集安公疑經錄第二」の筆頭にあげられている『宝如来（三昧）經』二卷は、大正藏經十五卷で東晋祇多蜜訳とされ、異訳である竺法護の『無極宝三昧經』二卷とともに収められている。訳者を祇多蜜とし、異訳とともに入蔵するのは『法經錄』の「衆經異訳二」（一一七中）以来のことであり、つづく『歷代三宝紀』卷十三の大乗錄入蔵目（一一〇中）でも同様の判定がくだされている⁽²³⁾。そして『法經錄』は衆經偽妄錄六（一二六下）にもまったく同じ經名の經典を著録している。即ちこれは『宝如来三昧經』という同名の經典が、一方は述作經典として、一方は翻訳經典として当時存在していたことを意味するのである。はたして大正藏經所収の『宝如来三昧經』は、東晋祇多蜜による翻訳經典であろうか、それとも道安が疑經錄に著録した述作經典としてのそれであろうか。結

論から言えば、翻訳經典と考えるのが穩当である。即ち竺法護によって異訳の『無極宝三昧經』が既に永嘉元年（三〇七）三月五日に訳出されており、兩經の内容が一致することから、常識的に考えて、大正藏經の『宝如来三昧經』が述作經典であるとは見なし難い。なお、同一の述作經典であっても、例えば『提謂波利經』や『父母恩重經』のように構成と内容に若干の差異をもつ別本が存在することはあるが、この場合、異本の『無極宝三昧經』の訳出年月日まで明示され、しかも諸經典目録⁽²⁵⁾や訳語からして竺法護訳に相違ないと認められる異訳の存在は、大正藏經所収の『宝如来三昧經』が翻訳經典であることを証明するに充分である。⁽²⁶⁾加えて思想内容からして、述作經典特有の匂いがたまたよってこない。よって大正藏經の『宝如来三昧經』が述作經典でないことは動かないはずである。つまり道安が判定した疑經『宝如来三昧經』とは既に散佚したものであり、大正藏經所収のそれではないのである。⁽²⁷⁾

②『毘羅三昧經』の三昧

四世紀の中葉には確実に成立していた『毘羅三昧經』二巻の「毘羅」という語は、音写語と考えられるが、經中にはその語義を明確にしておらず、今もって不明である。牧田諦亮博士は『毘羅三昧經』解題⁽²⁸⁾において、「毘羅三昧」の意味を特定す

ることができなかつつも、四つの解釈を提示されている。即ち、

・ 毘羅樹の下での三昧

・ 金剛三昧

・ (菩薩) 藏三昧

・ 勇猛精進三昧

である。⁽²⁸⁾ただしこれらの解釈は、あくまでも「毘羅」の語義推定であつて、「三昧」の解釈ではない。⁽²⁹⁾よって「毘羅」と「三昧」が、いかに関連しているかが問題となる。

『毘羅三昧經』には「三昧」の語は多く見られるが、単独で「三昧」とする場合と、「毘羅三昧」の場合とに分類した上で考察する必要がある。これは殊に述作三昧經典では注意しなければならないことといえる。つまり、派生転化した語義の三昧は動詞として、熱中するという意味合いも含む。よって何に熱中するかが問われるわけで、必ず他の語彙と結合して(ここでは「毘羅」)熟語を形成しなければ、ことばとして十分に機能しなくなるわけである。もしも三昧が他の語彙と結合することなく、単独で現れたならば、それは仏教語としての正当な三昧である可能性が高いわけである。こうした見地から『毘羅三昧經』をながめると、やはり単独で「三昧」とある場合と、「毘羅三昧」とある場合では、その意味するところが違

っているようである。

さて、「毘羅三昧」がいかなる意味かというと、経中にその具体的な説明がなされていないが、巻上の「一六三行目から、阿難が仏に「毘羅三昧」の施行方法と、それによって得られる福德を仏に尋ねている。

属者に仏、慧法菩薩と所の三十億人に説く所の毘羅三昧経、当に云何が之を施行すべきや。之を施行し尽くして、何等の福を得るや。唯だ願わくは、大哀を加えて、我曹の為に分別して之を説かん。

ここから「毘羅三昧」の内容が説示されてくると考えられる。即ち仏が阿難に対し、居士と王の会話をかりて、「毘羅三昧」を説いているのである。以下、巻下の三五行目の、

王、居士の経を説くを聞きて、心開き意解し、大いに踊躍歡喜す。

までが、その内容にあたる。この後は居士の出家と、太子阿遮王の布施行や出家へと話が展開していき、あくまでも後半は居士の布施と出家が中心のテーマになっており、「毘羅三昧」そのものと直接の関係はなさそうである。では巻上の「一六三行目から巻下の三五行目にいたる仏が阿難に説いた毘羅三昧の具体的な実践内容とは何か。それは大小乗の雑多な行をよせあつめたようなもので、特定の実践ではない。即ち、帰命十方諸仏、断

祠祀、断邪道、絶五蘊、除六情、滅三毒、断四食想、行八大人行、修六敬、具六法、断四意、空空、行六事、十善業、行六波罗蜜などがその内容となっているのである。

さて、ここでの様々な大乘小乗の教えと実践とは、後になって再び説かれてくる。国の太子阿遮王が、世の無常を感じ布施に徹し、最終的に仏に対して出家を願う話にうつるが、その時、仏は太子に向って法を説いている（巻下三一四行～三二九行）。その法は、先に仏が阿難に向って説いた「毘羅三昧」の法とほぼ同じである。これを聞いた太子は歡喜して沙門になり阿惟越致を得る。また国中の公卿百官吏民も沙門になったという。このように経から知ることのできる「毘羅三昧」の情報は、修道とそれによって得られる功德についてのみであり、「毘羅三昧」について、或は「三昧」について、総じては具体的な「毘羅三昧」という実践を定義づけることはできないのである。ただ言えることは、經典の教旨としては布施と出家が中心であり、それに「毘羅三昧」というものを内包して説き示したことは間違いないだろう。現時点、「毘羅」という音写の語義に定説がないことから、これ以上の論考は差し控えたいと思う。この経の述作者らは、「毘羅三昧」という修道を必ず何らかの仏典に求めていたはずである。いかなる三昧であるかを当然知った上で、また共通の理解があるものと判断した上で、経を編纂し撰述し

ていたように思えてならない。よって、「毘羅」にしろ「毘羅三昧」にしろ、あるいは解説する必要性を感じていなかったのかもしれない。

③『浄度三昧経』の三昧

北魏の沙門統曇曜らによって五世紀後半に述作されたと考えられる『浄度三昧経』三巻において、経題「浄度三昧」の説明がなされるのは、巻第三の三三七行目からである。

阿難、仏に白して言く、「^①是の尊三昧は人を度すこと乃ち爾り。衆生の類、有識の属は、度を得ざる者なし。尊にして巍巍、諸経の中の最、衆行の首、立道の元、百福の王、尊妙なること乃ち爾り。名づけて何の経と為し、云何が奉持せんや。」

仏、阿難に告ぐ、「^②是の経、断諸苦本と名づけ、一に総持諸法門三昧と名づく。また浄度三昧と名づく。諸天・人民鬼神・竜・阿須輪を度して、下、三塗に及ぶまで度脱せざるはなし。諸情を浄め、三界を浄むるが故に浄度と名づく。過去の諸仏は皆な是の浄度三昧を奉行し自ら仏を得るを致し、現在の諸仏は是の三昧により自ら仏を得るを致し、当来^③の諸仏も亦た当に是の三昧を学びて、中より仏を得べし。当に之を奉行すべし。阿難よ、是の三昧を供養す

れば、復た当に六度に過ぐべし。」

傍線②でわかるように、天人から地獄まで度脱させ、三界の衆生の六情を浄めるから「浄度」と言われるのである。

『浄度三昧経』には「自度」の思想が説かれているが、これは浄土思想で言う他力に対する自力を意味するものではない^④。その意図するところは、修道者の自策自励を促すことにあり、今日的にいう自分に甘く、他人に厳しい態度を戒めることにあ^⑤る。この「自度」こそ、撰述者らが目論んだ『浄度三昧経』に一貫する理論的教旨である。このように「自度」は確かに自ら度すことであるが、引文傍線①に「度人」と見えており、この意味からして「浄度」とは「自度」「度人」を指摘し、上は諸天や人民から、下は三塗の者まで済度し、衆生の六情(六根)を浄め三界そのものを清浄にすることなのである。そしてこの「浄度」という理論的教旨を実際の修道の上に運用させていかなければ、その「浄度」を現実のものとすることはできない。『浄度三昧経』ではそれを、即ち実践的教旨を「持戒」^⑥にしているのである。持戒によって浄度(三界浄化と自度と度人)を実現させることが、本経の趣旨である。

経題には、こうした意味あいの「浄度」に、「三昧」という語が接続しているが、その「三昧」そのものの語義について、何の説明もなされていない。加えて、一経を通して三昧思想の

説示をどこにも認められない。筆者は以前、

この「浄度三昧」の「三昧」は、「浄度」に接続する語呂あわせ的な感があり、それが取って付けたような唐突ささを感じられるのである。所謂「定」や「心一境性」という仏教学的な意味での用いられ方ではないであろう。おそらくは本義から俗的な意味に派生した、即ち読書三昧とか贅沢三昧に用いられる、徹する・うちこむ・のめり込む、というほどの意味ではないかと考えられるのである。

と述べたことがあった。⁽³³⁾ そうすると「浄度三昧」とは、三界淨化と自度と度人を志求し、持戒に徹する修道というほどの意味になるのである。

④『観世音三昧經』の三昧

『法經錄』（五九四）で初録されるこの經に説かれている三昧についても、筆者は前掲拙稿で、

仏教でいうところの禪定を意味するのではなく、むしろ一般的俗的に使われている意味での三昧で、熱中するとか打ちこむというほどの意味であろう。……（中略）……『観世音三昧經』では、たしかに観世音の入定を説いてはいる（五日之時即自現身証得三昧）ものの、經のながれからして經題の「三昧」につながるものではない。またこの『観

世音三昧經』では修行者に対して入定を要求しているものもない。やはりこの場合の三昧とは、禪定のことではないようである。それでは何に三昧（熱中し打ちこむ）するのか。それは、終始説かれている經の受持読誦である。七日七夜の読誦三昧によって菩薩の出現を蒙り、煩惱を断ち三惡道を離れることができるというのが經の主旨教旨である。このような推測が許されるならば、『観世音三昧經』とは「ひたすら受持読誦することによって、惡道を離るべしと勧める」經と言うことができよう。このように『観世音三昧經』を一例にとったが、特定の人称固有名詞が「三昧」に冠せられた經題は、どうもおちつきが悪く、ことばとしても熟しきれていないのである。⁽³⁴⁾ 即ち『観世音三昧經』に、

仏言く、「阿難、若し此の經を行わんと欲すれば、応に房舎の中を淨くし、諸々の幡蓋を懸け、花を散じ香を燒き、端坐すること七日、念じて異想なく此の観世音三昧經を誦すべし。」

とあるように、房舎を淨め仏具を飾りつけて散花燒香し、七日の間雜念をまじえず、もっぱら經典を受持読誦することが眼目である。⁽³⁵⁾ これによって生死の苦を離れて煩惱の賊を滅し、生生の処に仏辺を離れず、弥勒三会中の初会の上首となり、惡道に

墮ちず、淨妙国土に生まれるという五つの果報が得られるという³⁷⁾。經中に修道者が行う本来の語義の「三昧」が説かれていないことから、「七日間もつばら經の受持読誦に徹するという修道」というのが、「觀世音三昧」なのである。現代的な表現をとれば、まさしく読書三昧に相当するはずである。

⑤『十往生阿弥陀仏国經』の三昧

この經典は別名『山海慧菩薩經』と称しても流布しており、両テキストに広略という以上の相違があるが、内容において大きく相違するものではない³⁸⁾。さて、經の終わりに近いところで、阿難がこの經の名を仏に尋ねている。そこで仏は「觀阿弥陀仏色身正念解脱三昧經」(『十往生阿弥陀仏国經』・「阿弥陀為諸大衆說觀身正念解脱三昧經」(『山海慧菩薩經』)であると答えている。ここに三昧が經題として示されているが、これは先に述べたように、あくまでもインド伝来の翻訳經典に基づいた漢語語彙であって、本經即ち述作經典としての独自の三昧とすることはできないのである。

⑥『金剛三昧經』の三昧

『金剛三昧經』の成立とその地域や述作者の特定は、かなり限定されてきており偽撰説は動かない現状である³⁹⁾。周知のごと

くこの經は、『出三藏記集』卷三新集安公涼土異經錄に初出する。道安は現存失訳として扱ひ、僧祐のころには有名無実となっていた。その後、『開元錄』にいたるまで本經は常に欠本として著録されてきている。即ち『金剛三昧經』はもと翻訳經典であり、訳者不明である上に早くに散逸していたということである。そしてこの古逸『金剛三昧經』の經題を好都合とばかりに拝借し、そこに新たな内容を組み込んだのが、現に入藏されている、実は中国撰述の『金剛三昧經』であって、このために立ち入ってみない限り、その真偽を判定することは難しい。

さて、この『金剛三昧經』の金剛三昧については、經のはじめ(序品第一)と終わり(總持品第八)に説かれている。序品第一では、

仏、此の經を説き已り、結跏趺坐し、即ち金剛三昧に入る。身心動ぜず。(三六六上)

仏が大衆に一味真実無相無生決定實際本覺利行という大乘の法(実は『金剛三昧經』そのもの)を説きおわって、この金剛三昧に入ったと記し、続く無相法品第二(三三六中)で、仏がこの金剛三昧から出て、いよいよ各品問答を設けて經が展開されていく。そして最後の總持品第八にいたって、阿難が仏に、この經の名と受持所得の福を問うと、仏は、

仏言く、……是の經の名を撰大乘經と名づけ、又た金剛三

昧と名づけ、又た無量義宗と名づく。(三七四上)

と答えるだけである。結局この経の金剛三昧とは、仏が入る三昧のことであって、一切の煩惱を破り、いかなる敵の攻撃にも決して撃破されることのない堅い三昧を金剛に喩えたのである。これは別段、述作經典特有の三昧ではなく、インド伝来の翻訳された経論にしばしば見られる金剛三昧(金剛喩定)である⁽⁴⁰⁾。おそらく、この偽撰『金剛三昧経』の述作者らは、拝借した経題と述作した内容とのつじつまを合わせるために、金剛三昧ということについて何らかの解説を経中に設ける必要にせまられて、上に引用したような説明句を作り出したと考えられる。即ち、経のはじめで仏を金剛三昧に入出させてしまっていて、あとは述作者らの思いのままに自由に話を展開させてしまおう。そして最後に再びこの経が金剛三昧という名の經典であることを明記して周到に帳尻を合わせた、というところであろう。筆者が先に示した、「(A)仏や菩薩が出入する三昧、(B)翻訳經典から転載した三昧」の双方に当てはまるのが、この『金剛三昧経』の金剛三昧であり、述作經典独自の三昧思想はここに見いだすことはできないのである。翻訳古逸の『金剛三昧経』は、述作者らにとって正体を隠したまま流布させるに好都合な隠れ蓑だったわけである。

以上のように、述作經典における三昧の用例として、『毘羅三昧経』・『淨度三昧経』・『觀世音三昧経』のみに、その経独自でありしかも派生転化したと考えられる三昧が説かれているようである。『十往生阿弥陀仏国経』・『金剛三昧経』の三昧は、単に述作者らがなした經典編纂上の作業でしかないようである。『宝如来三昧経』は翻訳經典であることから、本稿では問題とならない。また類書における古佚述作經典の佚文としては、先にあげたように『惟務三昧経』一卷、『空淨三昧経』一卷、『遺教法律三昧経』二巻のみである。しかし前二つの佚文からは、経題に示される三昧を定義することは不可能である。三つめの『遺教法律三昧経』については、前掲落合論文が指摘するように、台湾国立中央図書館所藏敦煌写巻として『敦煌卷子』第六冊に影印が載せられている。巻下の中途から巻尾にいたる三八一行分が残存しているものの、そこには三昧についての具体的説示がないので「遺教法律」に関わる三昧の意味がはっきりとしない。しかし經典題目の解説が経の中でなされる場合、比較的巻尾にちかいところで釈迦によって語られるのが一般的である。四百行弱を残す『遺教法律三昧経』巻下において、経題の解説が現れていないということは、あるいは散佚した部分にさえも、解説されていない可能性が高いのではないだろうか。

さて、そのほかの仏教関係の文献について、ここでは一例のみを示す。僧祐の『弘明集』巻十二に、博学能文で知られる習鑿齒が興寧三年（三六五）の四月五日付で道安に宛てた手紙「与釈道安書」が収められている。⁽⁴¹⁾内容は、習鑿齒の仏教についての所感と道安への賛辞である。さてこの手紙には、仏教が中国に伝来してから実に四百年ほど経過し、その仏教を奉じてきたのは下級のものばかりであったが、ひとり東晋第二代皇帝の肅祖明帝（在位三二二〜三二五）だけが仏教をことのほか篤信されたということをも記されている。習鑿齒はその肅祖明帝の篤信ぶりを、

唯肅祖明皇帝、実天降徳、始欽斯道。手画如来之容、口味三昧之旨、戒行峻於巖隠、玄祖暢乎無生。（ひとり肅祖明皇帝様は、まことに天から徳を降ろさたお仁でありまして、始めて仏道をこよなくめでたまりました。手ずから如来の姿をお画きになり、口には三昧の味わいをかみしめられ、戒律にもとづく実践行は巖穴に住まう隠者よりもきびしく、ご先祖様がたは無生（涅槃）に安らがれました。へ吉

川忠夫訳）

と表現する。ここに「口味三昧之旨（口に三昧の旨を味わう）」と見え、直前の「手画如来之容（手ずから如来の容を画く）」と対句になっていることがわかる。吉川はこの三昧に注を付

し「心が静かに統一されて安定している状態。禪定と同義。」（前掲三三九頁）と教科書どおりの注記をしている。この句は修辭的な表現がされて、意味をつかみにくい⁽⁴²⁾が、口に三昧の旨を味わうということは、恐らく仏の深淵な教えを唱えること、即ち誦經を意味していると考えられる。よってここは、「手ずから仏を描く」とともに、「口に（声に）三昧の（深淵な）旨を（仏の教えを）味わう（誦す）こと」と理解するのがよさそう⁽⁴³⁾で、これが許されるならば、三昧の語義に派生したあとを認めることができる。

このほかにも非正統な語義で三昧を使用している事例は、出家者の書簡などを検案するよりも、むしろこの習鑿齒のように仏教教理にさほど精通していない在俗信者によってなされた書簡から調べてみるほうがつとりばやいと考えられる。いまして時間が必要である。⁽⁴⁴⁾

四、Samāhi の音写

経序や僧伝などには、翻訳上の心得や技術（高く掲げられた理想的制規）と現実（翻訳者や翻訳經典に表面化する現実的実状）が示されている。そこに音写語として翻訳する場合と、意訳語として翻訳する場合との基準が設けられているだろうか

検べるに、諸資料におけるそれらは、概ね文質論が圧倒的に問題視され、音写語意識語というような個別の問題はまず見る事ができない。ただ意識語を文に、音写語を質に結びつけるごとく、訳語語彙のみをもって文質を問題にするだけで語法を問題にしないことは、あまりにも安易な考えで正しくはない。しかししまったくの見当はずれというわけでもないの、文質論においては参考の一隅にはなる。

古来よりの体系的な文体論は、道安の「五失本三不易」(『摩訶鉢羅若波羅蜜抄序』)、彦琮の「十条」と「八備」(『統高僧伝』卷二)、玄奘の「五種不翻」(『翻訳名義集』序)、贊寧の「六例」(『宋高僧伝』卷三)がその代表とされる。⁴³⁾ また他に体系化されないまでも、各経序からこれをうかがうことができる。このように漢訳初期から唐に至ってなお文質の問題は常に関心と注意がはらわれ、時に激しいやりとりをとり交わしたが、ここでは音写と意識というような細かな問題までは取り立てて浮上していないようである。周知のとおり、道安の翻訳論は翻訳における不可避の現実と、禁止事項であった。ところが後になる翻訳上の個々の問題が意識され浮上してくる。即ち彦琮伝には、「乃ち弁正論を著して以て翻訳の式を垂る。」(四三八上)として、

安の述ぶる所、大いに玄門を啓くも、其の間の曲細、猶お

或は未だ尽くさず。更に正文を憑み遺迹を助光して粗ぼ要例を開く。即ち十条あり。(『統高僧伝』卷二、彦琮伝、四三八下)

というように十条と八備の新たな訳経凡例のようなものを示してくる。八備は翻訳上の態度であり(四三九上)、十条については「字声一、句韻二、問答三、名義四、経論五、歌頌六、呪功七、品題八、專業九、異本十。各々其の相を疎す。広文は論の如し。」とあり、詳細については彦琮撰の『弁正論』(または『弁聖論』)に述べられているようだが、該書は今に伝わらない。つづいて玄奘の「五種不翻」は、翻訳上のテクニクであり、贊寧の「六例」はこれらをふまえた新たな翻訳制規である。いずれも翻訳に対する個々の積極的な方針を打ち出している。このように羅什以降の翻訳体例は、おおよそ確立されていき、六朝末期から隋唐のはじめには、かなり詳細になってきたことは、上記の各制規からうかがうことができる。

さて、原語 *Samādhi* を音写(三昧)するか意識(定)するかは、翻訳上のテクニク、即ち技術論である。幸いに玄奘の「五種不翻」は、語彙を意識せず音写すべき五つのケースであり、このうち第三・四・五の不翻を用いて三昧という音写語にあてはめて言うことができる。即ち *Samādhi* はそれまで中国に存在しなかった概念であり(第三の不翻)、また後漢支婁迦

識以来音写されてきた伝統があり(第四の不翻)、また高度の精神的状態を意識してしまうと却って軽薄な印象を与えかねない(第五の不翻)。以上のことから「三昧」というように音写語としてとどめたということになるうか。無論、文献上初期の段階から玄奘のような具体的な翻訳制規が意識されていたわけではないが、翻訳經典における訳例の現実をよくとらえたものと言える。

仏教がはじめて中国に伝来した時から、既に格義ははじまっていた。周知のとおり、中国人は、難解な仏教思想とその用語を、玄学清談の風潮が知識人を中心とするサロンでもてはやされていた後漢から六朝初期にかけて、在来の思想と語彙を史書と典籍の中に求めることで代弁させ理解に供したのである。Samādhi というインドから伝わった新しい概念も、はじめ中国人にとっては奇異に感じられ戸惑ったにちがいない。これまでもそのような宗教的行為・目的・作用・境地に何等の経験もなく、しかもそうした異文化から陸続ともたらされる新概念に対応する適当な意識漢語が見当たらない。安易に漢字をあてて意識すると、奥深い原意を喪失するおそれもある。また逆に、原意を喪失しないように意識すると、くどくて助長な説明句になってしまう。このように原意を的確にとらえ、しかも簡潔な漢語語彙を形成することができないことによって、多くの仏教語

彙は音写語のままで理解していかざるをえない文化的かつ言語上の限界から、その後の中国仏教の展開において、これが踏襲されていくのである。三昧という語義が派生転化し、幅をもつようになった要因には、中国で Samādhi を意識する(定Ⅱ中国人にとって具体的である反面、本来の語義が限定される)伝統とともに、音写語のまま(三昧Ⅱ中国人にとって抽象的である反面、本来の語義が喪失されない)で理解しつづけてきた伝統にも、その原因が求められるはずである。その証拠として、中国で「定」という意識語を使用する際には、原語 Samādhi に対応し、もっぱら精神集中のみを意味しているが、「三昧」という音写語を使用する際には、原語 Samādhi から派生した俗的な意味あい、即ち中国的展開が強く現われていることを指摘できるはずである。インド仏教以来の Samādhi ということばは、本来は言語では表現しえないはずの修道による高次の精神的境地・体験であり、なおかつそれまでの中国において存在しない新概念であったことから、あえて翻訳者や中国仏教徒らは音写という手段を用いることで語義の中国的解釈、即ち派生転化を防ぐとうと企図したはずである。それは前述した玄奘の五種不翻からうかがうことができた。ところが語義の抽象性を回避できない「三昧」という音写語彙を使用したからこそ、皮肉にも時が経過するにつれて、中国述作經典や漢詩や道教文献に

は原語 Samādhi から派生した余分な意味が付加されていき、語義に幅と柔軟性が生じる結果となった。意識語の「定」だけを一貫して用いていたならば、あるいは語義の派生転化を防ぐことができたのかもしれない。ともあれ、こうした展開によって音写語「三昧」は、毘羅・淨度・觀世音や、酒・草聖・竹・点茶・刀筆など、名詞であれ動詞であれ様々な語彙と結合し、いっそう熟語を形成しやすくなったのである。

おわりに

中国述作經典において三昧が派生転化した用例は極めて少なく、上に検討した以外の述作三昧經典は、今後発見されるのを待つ以外にない。このために確信をもって、その語義を定義づけるには心もとない現状である。また経題に三昧の語が付かない述作經典においては、先に述べたとおり、そこには該経独自の三昧思想は認められず、インド以来の Samādhi に相違ない。最後に遺漏を畏れつつ現存する数少ない資料を検討した結果として、以下のことが言えるであろう。

本来の Samādhi は、心の平静状態を意味するのに対して、述作經典などに現れるの三昧の語義は、広く仏の教えであり、修道の態度であり、仏道の実践そのものを意味し、個々につい

ては妙技、奥義、徹底する、熱中する、打ち込む、などというほどに理解されよう。

経題に三昧が付く述作經典は、経中にその三昧の語義を明確にしていなければ、一經全体を通して、そこに仏教学的な意味あいの三昧は全く示されていないことが理解された。このように本義から派生し転化した三昧が、仏教文献において一体いつから使われはじめたのかということになると、かなり早く六朝前期には用いられていたと考えてよさそうである。これが後に中国文学界にまで波及してゆき、更に道教においても三昧という語を借用し、時に全く別の意味をあてることになったものと考えられる。その起点として、道安(三一―三三五)の『綜理衆經目錄』に『毘羅三昧經』が著録されていることから、上限を四世紀の中葉でおさえることができるかもしれないが、「毘羅」は音写語であろうから、必ず翻訳經典に拠るところがあると考えられる。ところが現段階で決定的な用例は検しえていない。よって「毘羅」の解明が先決であり、更に「毘羅」が「三昧」と結合したとき、ことばとして熟しきれているかも問題となる。『毘羅三昧經』を三昧の派生転化の上限とすることができないならば、習鑿齒が道安に宛てた興寧三年(三六五)の書簡、また述作經典においては五世紀後半ごろの『淨度三昧經』がその上限になるであろう。

三昧の語義が派生転化したという事実は、前述のごとく音写することによって理解に供したことに原因が求められるように、結果的に翻訳者らの苦心の対処は、逆に仇となって表出しってしまったわけである。では、疑偽經典の述作者らがなぜこのような、派生転化し、原語の語義を喪失した三昧を経題に用いたのか。或いは正当な三昧を派生転化させてしまったのか。そしてその効果は如何なる点に求められるのであろうか。前の設問、即ち既に派生転化していた三昧を述作經典の述作者らが取り入れたのか、或いは述作經典においてこそその嚆矢とするのかということであるが、資料が不足するため続考を待ち今は解答をひかえておくほかないようである。ただ、あくまで現存する資料から眺めると、述作經典において三昧は初めて派生転化したと言うことができる。さてその効果であるが、「○○三昧経」とすれば、語呂あわせのような見栄えと響きのよさという好印象を与えるとともに、翻訳經典さながらの体裁と格調をそなえるという演出効果があることも否定できなかったと思われる。これは前述の玄奘による五種不翻の第五番目の不翻に合致しており、またその經典の流布浸透に役立てた、或いは役立ったことであろう。そうした効果を予想する時、おのずから述作者が三昧を派生転化させて用いた理由、或いは既に派生転化していた三昧を用いた理由も解けてくるのではないだろうか。⁽⁴⁴⁾

いずれにせよ、仏教語彙“Samādhi”は、漢語語彙「三昧」として独立再生し、しだいに定着するようになった。こうした理解のありようは、厳密には原語から乖離するのではあるが、まったく別の意味付けがなされた、というわけではない。あたらずとも遠からず、といったところに漢民族のしたたかさを感ぜずにはいられない思いがする。

註

- (1) 本稿で論考する一部は既に『印度学仏教学研究』四六一(一九九七年十二月刊)で発表している。また「述作經典」という筆者の造語に関しては、本稿の「現存する述作三昧經典」の項を参照のこと。
 - (2) 漢詩については以下の資料を参照にした。岩垂憲徳はか『蘇東坡全詩集』(日本図書センター)、林田慎之助『中国の詩人柳宗元』(日本アートセンター)、前野直彬『漢詩大系 陸游』(集英社)。
 - (3) 開元から長慶にいたる間(七一二―八二四)の雜事を記している書。三卷。
 - (4) 草聖とは、草書を好み巧みに書くことができること。
 - (5) 刀筆は本来、竹簡に文字を記す筆と誤写を削るための小刀を言うが、後に転じて、筆・文章のことを言う。
 - (6) 他にも数例を検し得た。
- ◎范成大(一一二六―一一九三)の『寄題西湖并送淨慈頭老詩』に、

老人蒲団三昧定、坐看穿膝長蘆芽。

◎元好問（一一九〇～一二五七）の『巨然秋山詩』に、

筆端游戲、三昧物外、平生往還。

◎真山民（～一二七四？）の『孤標上人留宿詩』に、

参透詩三昧、何須契一乘

◎宋の董道の『広川画跋三勘書図』に、

至於神明頓發、意態隨出、顧非面入三昧、不能造此地。

(7) なお『道藏索引』（陸国強主編 上海書店出版社、一九九六）は『道藏關經目錄』を付して、そこに『太上洞淵三昧神呪秘錄』をあげている。

(8) 山田利明・遊佐昇『太上洞淵神呪經語彙索引』（松雲堂書店、一九八四年）

(9) 塚本善隆は「中国の在家仏教特に庶民仏教の一經典―提謂波利經の歴史―」（著作集第二巻）で、「庶民經典」、「在家庶民經典」と呼称する。

(10) 望月信亨「大乘起信論支那撰述考」（『宗教界』十五、一九一九）、『浄土教の起源及発達』（一九三〇刊）の第四章「支那撰述の疑偽經」、第五章「支那撰述の疑偽論」。これらに「撰述經典」という呼称は見られないが、「非翻訳經典」に対し「撰述」を意識していたことは確かである。また經典の批判的研究から、早くは春日井真也の「觀無量壽經に於ける諸問題」（『佛教文化研究』三三、一九五三）に見られるような、『觀無量壽經』の成立地域の特定解明が、必然的に翻訳・撰述の両説を導いて、これが宗学に関わる重大な問題として、真宗や浄土宗の研究者において『觀無量壽經』に対し、「撰述」という呼称を多く使用するようになり、その呼称が疑偽經全般にまで及び、つ

いには「撰述經典」の呼称が定着するようになったのではないかと考えている。

(11) 牧田諦亮『疑經研究』二頁（京都大学人文科学研究所、一九七六）に、「中国仏教の形成の一面として、翻訳仏典に擬して、中国人によって撰述されたとの見解に立てば、偽にあらず疑にあらず、擬經という語も成立するのではないかとさえ考えられるのである。」とある。

(12) 拙稿『浄度三昧經』と竺法護經典（『佛教大学総合研究所紀要』第四号、一九九七年三月）、及び「集体書評―仏說孝順子修行成仏經―」（『禅文化研究所紀要』第二三号、一九九七年六月）参照。

(13) 単に『宝如来經』とも呼称する。『出三藏記集』の夾注に「南海胡作。或云宝如来三昧經」とある。なお大正藏經十五卷に、東晋祇多蜜訳とされ、異訳（竺法護訳『無極宝三昧經』）とともに収められている。これは『歴代三寶記』卷十三の大乗錄入蔵目（一一〇中）以来の判定に従ったことに起因している。『法經錄』においても、衆經異訳二（東晋祇多蜜訳、一一七中）と衆經偽妄錄六（一二六下）の双方を著録している。しかし道安が疑經錄に著録するものは、これとは別經であろう。

(14) 『出三藏記集』五の夾注（三八中）に「或云佛遺定行摩目健所問經」とあり、『開元錄』十八（六七三中）には「一名摩訶目健連所問經、或云佛遺定行經」とある。ここからは目連の問いに佛が定行の教えを遺されたということしかわからない。

(15) 落合俊典は「初期訳經と毘羅三昧經」で、音写語としての「惟務」を、「解脱」と意識できることを論証された（『七寺古逸經典研究叢書（其之二）』三四三頁、一九九四、大東出版社）。

(16) 単に「阿秋那經」とも呼ばれる。『出三藏記集』の夾注に「旧録云、阿秋那三昧經。闕」とある。「阿秋那」は音写と考えられるが意味は未詳。『翻梵語』六(一〇二五上)の「阿周那人、訳曰不碎」と関係するか。

(17) 望月信亨『佛教經典成立史論』所収の「異經及疑偽經表」には、『開元錄』までの疑偽經と、奈良朝現在一切經疏目錄に列する疑偽經が表示されている。

(18) 道緯『安樂集』卷下(大正藏四七一六上、淨全二一六九八上)。

(19) 『法苑珠林』卷十一(三六九下)に「又空行三昧經云、弥陀仏先我四劫得道、維衛仏先我四劫得道。有仏名能儒、三十滅度。迦葉仏十八得道。我年二十七得道。」とある。この「空行三昧經」とは、經典目錄に見られない經名である。おそらくは空淨三昧經の誤りではなからうか。

(20) 台湾国立中央圖書館所藏敦煌寫經に含まれる「惟教三昧下卷」を尾題とする写本は、『敦煌卷子』(石門圖書公司、一九七八)第一冊の吳其昱の序文に「惟教三昧經」の可能性を示唆して「惟教(務)三昧經」とし、第六冊に十一紙三八五行全文を影印している。また池田溫『中国古代写本識語集録』三二五頁には「年次未詳、大約八世紀」とある。しかし落合俊典によって『遺教法律三昧經』の誤りであることが判明している(『初期訳經と毘羅三昧經』(『七寺古逸經典研究叢書(其之一)』三三七頁、一九九四、大東出版社)。

(21) 水野弘元『菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經』(『駒沢大学研究紀要』一三三号、『印度學仏教學研究』三一、ともに一九五五年)参照。

(22) これについては、例えば『大通方広經』に「首楞嚴三昧」・「金剛三昧」とあり、『十往生阿弥陀仏國經』は「念仏三昧」ともあり、また別名を「觀阿弥陀仏色身正念解脫三昧經」とも呼称するわけで、これらはどれも、その撰述經典独自の三昧ではなく、既成の三昧を借用したにすぎない。即ち疑經製作者による編纂ということである。

(23) なお『法經錄』、『三寶記』での『無極寶三昧經』は二卷であり、大正藏のそれは二卷である。即ち宋版は一巻本で、他は二巻に分巻された系統ということである。

(24) 『提謂經』と『提謂經五戒威儀』、『父母恩重經』と『父母恩重胎骨經』と『父母恩難報經』など。いずれも牧田諦亮『疑經研究』に紹介されている。

(25) 『出三藏記集』二(八下)によると、『綜理衆經目錄』には著録されておらず、『別錄』において竺法護訳として著録されるものを僧祐が転載したのである。

(26) 牧田諦亮は、大正藏經所収の『宝如来三昧經』を撰述經典と見なしているようだが(『疑經研究』八八頁)、筆者としては上記のことから翻訳經典と考える。

(27) 『翻梵語』には、『宝如来三昧經』からの音写語が三回引かれている。

毘羅經 応云 訳曰 宝如来經上卷(九八五上)
三弥仏利 毘梨 男也 訳曰 実如来經上卷(一〇三七中)
文陀般 漫也 訳曰 宝如来經上卷(二〇五〇下)

しかしこれら三例は、どれも大正藏經所収の東晋祇多蜜訳『宝如来三昧經』に見られる(五一八中の四行、十行、五二一下の二五行)ことから、述作經典の『宝如来三昧經』ではないので

ある。残念ながら現時点で述作經典としての『宝如来三昧經』の佚文を、類書の中に検することができないことや、經錄の文言をすべて信頼できないことなどから、該經が実在したか否かを確定することはできないのである。

- (28) 『七寺古逸經典研究叢書(其之一)』三一八頁。ただし四つめの「勇猛精進三昧」については、妥当とは思われない。經の卷上(三六六行)に、「毘梨耶波羅蜜」とあるように、同一經典において「毘羅」、「毘梨耶」というような同義異字を使用することは考え難い。

- (29) 楊曾文「中国仏教と『毘羅三昧經』」(『七寺古逸經典研究叢書(其之一)』所収)を参照。

- (30) 前掲楊曾文を参照。

- (31) 拙稿「浄度三昧經」の研究——『安樂集』と『觀念法門』の場合——『佛教大学総合研究所紀要』第三号、一九九六を参照。

なお姚長寿が、「浄度三昧經」と人天教(七寺古逸經典研究叢書第二卷『中国撰述經典(其之二)』所収、大東出版社、一九九六)で、「とにかく、『浄度三昧經』の撰述者は、大乘仏教に抵抗しようとしたことはまちがいない。「仏実不度人、人自度」の思想の本質は、自利の行のみあって利他の心がない小乗仏教の縁覺思想であると言えるであらう。」と述べているが、筆者はこれに賛同しない。引用文中の「是の尊三昧は人を度すこと乃ち爾り。」や、「諸情を浄め三界を浄むるが故に浄度と名づく。」から、更に卷第二(四九四)の「人を度するを善と爲し、人を度せざるを不善と爲す。」などから、「浄度」の二字に大乘利他精神を認めざるを得ない。

- (32) 前掲拙稿(一九九六)の「三、『浄度三昧經』の教旨」を参照。

- (33) 前掲拙稿(一九九六)の「三、『浄度三昧經』の教旨」を参照。

- (34) 前掲拙稿(一九九六)の「二、『浄度菩薩經』の問題」を参照。

- (35) 七寺古逸經典研究叢書第二卷『中国撰述經典(其之二)』所収の『觀世音三昧經』翻刻の四十行目(六六一頁)。

なおこの叢書に収める『觀世音三昧經』の翻刻は、七寺蔵本を底本として、守屋本・台湾中央圖書館蔵本・斯四三三八の三つの写本をもって校訂しているが、他の写本として、北八二八〇(日六二)・北八二八一(餘八十)・散錄五八・散錄三九九散錄六六二・散錄一三三八の六点を目録上で確認でき、このうちはじめの三点は、『敦煌寶藏』の影印で見ることができるので、校勘の資料として用いなければならない。

- (36) ここに「念じて異想なく」とあるが、これは「誦」にかかると修飾句であり、これを「三昧」と認めるわけにはいかない。

- (37) 石上善応は「初期仏教における読誦の意味と読誦經典について」(『三康文化研究所年報』第二号、一九六七)で、「經典の書写、読誦などが、それぞれ多くの福德をまねき、それ自体の行為が他の行為よりも勝れていることにすらなってしまう。そこでは大乘の信奉する經典を読誦することによって生ずる靈驗ともいうべき行為が強調されている。それは仏教の通常の儀礼よりも結果が強く表現されている。」と述べ、大乘仏教の読誦のあり方について述べている。

- (38) これに関しては、『三康文化研究所年報』三号(一九七〇年)

所収「対照 十往生阿弥陀仏国経 山海慧菩薩經」を参照のこと。

- (39) 水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」(『駒沢大学研究紀要』十三、及び『印度学仏教学研究』三一二、ともに一九五五年)、木村宣彰「金剛三昧經の真偽問題」(『仏教学セミナー』一八一二、一九七六年)。また最近の報告として柳田聖山「金剛三昧經の研究―中国仏教における頓悟思想のテキスト―」(『白蓮仏教論集』3、白蓮仏教文化財団、一九九三年)がある。

- (40) 例えば『大智度論』卷四七(三九六中)、『大毘婆娑論』卷二八(一四二中)には、金剛三昧(金剛喩定)について縷々説し明かしている。他に『雜一阿含經』卷三(五五八中)、『俱舍論』卷二四(一二六中)など多数。

- (41) 大正藏經七六下。日本語訳は、『弘明集研究』下(六二四頁、京都大学人文科学研究所、一九七五)、及び吉川忠夫訳『大乘仏典(中国日本篇4 弘明集・広弘明集)』(一一〇頁、中央公論社、一九八八)を参照のこと。

- (42) 道宣の『広弘明集』卷二八に収められる陳文帝(在位五五九～五六六)の大通方広懺文(三三三下)の末に、「願諸仏菩薩尋声赴響。放淨光明、照諸暗濁、施清涼水、滅茲渴愛、登六度舟、入三昧海。」更に同卷の無碍会捨身懺文(三三三五上)にも、「願諸仏菩薩……覚悟群生、放三昧之淨光、流一味之宝雨。」とある。これも隱喩的な表現であるが派生した三昧が使用されていると思われる。

- (43) 「五失本三不易」は『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』(『出三藏記集』第八、五二中)、「十條八備」は『統高僧伝』卷二の彦琮伝

(四三八下～四三九上)、「五種不翻」は『翻訳名義集』序(一〇五五上)、「六例」は『宋高僧伝』卷三(七二三中)にそれぞれ見られる。はやくは深浦正文「訳經の制規」(『日華仏教研究會年報』第三年、一九三八年)に見られる。

- (44) ただし「淨度三昧經」の場合はそれは事情を若干異にしている。筆者は前掲『淨度三昧經』と『法護經』で、「淨度三昧經」と『法護經』との語彙語文の類似性を具体的に指摘しておいた。そしてその『法護經』は「三昧經」と言われる經典類を多く訳出しており(大南龍昇「三昧經典の訳出と受容」(一)―竺法護訳出經を中心に―『佛教文化研究』二一号所収、一九七五年)、それは『出三藏記集』卷第九の漸備經十住胡名並書叙第三(六二中)の「護公菩薩人也。尋其音遺迹、使人仰之弥遠。夫諸方等無生諸三昧經類、多此公所出、真衆生之冥梯。(法護公は菩薩の位にある人である。残された言葉や足跡を尋ねると、ふり仰ぐほどにますますはるかだと思わせる。あのさまざまな大乘や空やもろもろの三昧に関する經典は、多くこの公が訳出したもので、まことに衆生(を彼岸に度らせる)玄妙な階梯となっている。)」からもうかがうことができる(現代語訳は中嶋隆藏編『出三藏記集序卷訳注』一七三頁、平楽寺書店、一九九七年による)。こうしたことを考えると、「淨度三昧經」述作者らは、竺法護に三昧經典類の訳出が多くあることを知った上で、それを範とし、それになぞらえて「淨度三昧」という經題を設けた可能性があるからである。